la crisis de la filosofía burguesa

colección panorama

GEORGES LUKACS

georges lukacs

la crisis de la filosofía burguesa

siglo veinte / buenos aires

Título del original francés
LA CRISE DE LA PHILOSOPHIE BURGEOISE

Traducción por
LEON ROZITCHNER

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723. Copyright by.
EDICIONES SIGLO VEINTE
Juncal 1131 — Buenos Aires
IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINE

introducción

Los marxistas no han sido los únicos en haber comprobado la crisis de la filosofía burguesa. Esta noción se ha convertido desde hace mucho tiempo en moneda corriente en la filosofía burguesa misma. Así, por ejemplo, el neo-hegeliano Siegfried Marck, al querer determinar el lugar que Rickert ocupa en la evolución de la filosofía, declara que pertenece al período anterior a la crisis. En efecto, si nos tomamos el trabajo de estudiar atentamente la evolución de la filosofía burguesa de estos últimos tiempos, puede verse que sus mismas bases son puestas en duda periódicamente. Y no es casualidad que en el punto de partida de esta evolución se vuelva a encontrar el programa de Nietzsche: volver a estructurar la tabla de valores. Puede decirse que el año en el que un dominio cualquiera del pensamiento no conoce una crisis aguda, se pierde en la banalidad.

Pero el signo más serio de la crisis se encuentra sin duda en el hecho de que su evolución termina en aquello que se llama con alguna exageración la concepción del mundo del fascismo. Por otra parte es fácil comprobar que la resistencia que la filosofía burguesa opone al fascismo es igual a cero. Numerosas escuelas filosóficas, de las cuales el fascismo se había apoderado (Nietzsche, por

ejemplo), continúan beneficiándose con la misma popularidad en los amplios medios antifascistas burgueses.

El hecho de la crisis es casi indiscutible. Su descripción y su estudio crítico constituyen ya una tarea muy compleja, tanto sobre el plano histórico como desde un punto de vista particularmente filosófico. Es allí donde inmediatamente se plantea el problema: ¿qué hay de específicamente nuevo en la filosofía del período imperialista? ¿En verdad es radicalmente nueva? Y, en caso afirmativo, ¿en qué reside su novedad?

La prudencia es de rigor en el estudio de problemas de este género. Durante la discusión del programa del partido comunista ruso, Lenin se había pronunciado contra la tendencia representada por aquellos que se proponían estudiar la estructura económica y las leyes internas del imperialismo haciendo abstracción de la evolución general del capitalismo. Creemos que ese principio metodológico se aplica perfectamente al dominio de la ideología y de la filosofía. La filosofía del imperialismo sólo puede ser comprendida y criticada a la luz de las leyes fundamentales de la sociedad capitalista, porque es evidente que la influencia de la estrucura económica se manifiesta igualmente en el dominio de la filosofía.

La crisis se revela en síntomas que no tienen nada de profundos: en la filosofía moderna se traduce por la incansable investigación de sus fuentes en el pasado. Es fácil, por ejemplo, seguir la influencia de Kant hasta H. St. Chamberlain y, a través de éste, a Rosenberg. Sartre, por su parte, remonta hasta Descartes mientras que, de acuerdo

con el irracionalismo alemán, sería desde Descartes de donde partiría la desviación de la filosofía moderna. Podríamos multiplicar estos ejemplos hasta el infinito. En esa investigación desordenada y reanudada sin cesar de fuentes antiguas cada vez distintas, se manifiestan una vez más los signos de la crisis sobre el plano histórico. Esta crisis expresa un profundo malestar: la filosofía perdió su camino. ¿Dónde y cuándo se perdió? ¿Hasta dónde es preciso retroceder para volver a encontrar el buen camino?

I

el pensamiento fetichista y la realidad

¿Qué hay entonces de nuevo en la filosofía del período imperialista? Esta filosofía, en su conjunto, es el reflejo del imperialismo mismo sobre el plano del pensamiento, es decir del estadio supremo del capitalismo, que es también el más rico en contradicciones. Las contradicciones propias a la sociedad capitalista, que son las que determinan la evolución, la forma y el contenido de la filosofía burguesa, aparecen en el imperialismo bajo una forma objetiva llevada al extremo. Sin embargo, la burguesía tiene un interés vital en no reconocer ese carácter fundamentalmente contradictorio de su pensamiento. Dicho con otras palabras: cuanto más profundas e irreconciliables son esas contradicciones, tanto más aguda es la ruptura —la causa misma de la crisis de la filosofía— entre el pensamiento filosófico burgués y la evolución de la realidad social. Pero el problema no consiste solamente en una contradicción entre el pensamiento burgués y la realidad social del imperialismo, sino que se le agrega aún otra contradicción: la que subsiste entre la evolución efectiva y la superficie directamente perceptible de esa realidad social. Esta contradicción es la que explica el hecho de que ciertos pensadores, que

son sin embargo pensadores de buena fe, nos den una representación completamente falseada de la realidad social, simplemente porque se limita a examinar esta superficie directamente perceptible.

Esta contradicción constituye naturalmente un problema constante para el pensamiento burgués. En la sociedad capitalista el fetichismo es inherente a todas las manifestaciones ideológicas. Esto quiere decir, sumariamente, que las relaciones humanas, que en la mayor parte de los casos se mantienen por intermedio de objetos, aparecen como si fuesen cosas para esos observadores engañados por el espejismo superficial de la realidad social; las relaciones entre los seres humanos aparecen entonces bajo el aspecto de una cosa, de un fetiche. El ejemplo más claro de esta alienación lo proporciona: la mercancía, que es el elemento fundamental de la producción capitalista. La mercancía, tanto por su producción como por su circulación, es efectivamente el agente mediador de las relaciones humanas concretas (capitalista-obrero, vendedor-comprador, etc.), y es necesario el funcionamiento de condiciones sociales y económicas muy concretas y muy precisas —es decir, de las relaciones humanas— para que el producto del trabajo del hombre se convierta en mercadería. Pero la sociedad capitalista disfraza esas relaciones humanas y las torna indescifrables: disimula cada vez más el hecho de que el carácter de mercancía del producto del trabajo humano no es más que la expresión de ciertas relaciones entre los hombres. De este modo las cualidades de mercancía del producto (su precio, por ejemplo) se separan del producto

y se convierten en cualidades objetivas, como el sabor de la manzana o el color de la rosa. El mismo proceso de alienación ocurre en el caso del dinero, en el del capital y en el de todas las categorías de la economía capitalista: las relaciones humanas adquieren al aspecto de cosas, de cualidades objetivas de objetos. Cuanto más alejada de la producción material efectiva se encuentra una de esas categorías, tanto más vacío es el fetiche, tanto más desprovisto de todo contenido humano se encuentra. Por eso es que la evolución del capitalismo en el estadio imperialista no hace más que intensificar el fetichismo general, puesto que los fenómenos a partir de los cuales sería posible revelar la deificación de todas las relaciones resultan cada vez menos accesibles a la reflexión de la mayoría de las personas, por el hecho del dominio que ejerce el capitalismo.

Desde el punto de vista de la filosofía es necesario señalar que este hundimiento en el fetichismo ejerce un efecto antidialéctico sobre el pensamiento. Cada vez más la sociedad se presenta al pensamiento burgués como un montón de cosas muertas y de relaciones entre objetos, en lugar de reflejarse en ella tal cual es, es decir, como la reproducción ininterrumpida y sin cesar cambiante de relaciones humanas. El clima mental que de este modo se crea es muy desfavorable para el pensamiento dialéctico. El parasitismo propio al estadio imperialista no hace más que intensificar esta evolución. La mayor parte de los intelectuales, en efecto, se encuentran muy alejados del proceso de trabajo efectivo que determina la verdadera es-

tructura y las leyes de la evolución de la sociedad; están tan profundamente encajados en la esfera de las manifestaciones secundarias de la producción social —que ellos consideran, por otra parte, como fundamentales— que les resulta imposible poner en evidencia las relaciones humanas ocultas por la alienación.

En definitiva, es tan amplio el abismo existente entre la realidad y el pensamiento, que éste sólo refleja las manifestaciones superficiales, y todo cambio en la evolución social se presenta para el pensamiento bajo el aspecto de una ruptura inesperada y sólo puede provocar una serie continua de crisis. Es evidente que si hablamos de una crisis constante de la filosofía en el estadio del imperialismo, debemos distinguir varias etapas de esta crisis. La crisis de la filosofía se mantiene latente hasta 1914; sólo se tornará evidente después del año 1918.

II

la evolución del pensamiento burgués

Pero todo lo que precede no resume las características generales del estadio imperialista desde el punto de vista ideológico. La filosofía constituye sin embargo una manifestación ideológica particular, cuya evolución no siempre es exactamente paralela a las de las otras manifestaciones ideológicas, por ejemplo a las de las ciencias exactas o de la literatura. Esta particularidad de la filosofía reside en el hecho de que tiene por objeto los problemas últimos de la existencia y del conocimiento: es decir, la concepción del mundo mismo bajo sus formas abstractas y generales. Por el contrario, allí donde la manifestación ideológica tiene como objeto inmediato a la realidad social directamente dada —y no su suma abstracta o sus principios generales—, la visión valiente e imparcial de la realidad compensa muy a menudo los defectos de la concepción ideológica. La literatura nos proporciona numerosos ejemplos de escritores cuyas ideas personales están influenciadas por el fetichismo, y que en gran medida saben librarse de ellas en la creación literaria. En otras palabras: esos escritores saben representar en sus obras las relaciones humanas en tanto que tales, a despecho de sus ideas individuales contrarias. Pero en la filo-

sofía, donde los mismos principios últimos son problematizados, el objeto del estudio no puede ejercer esta saludable influencia.

Tal vez sería posible, partiendo de estas consideraciones, delimitar sumariamente los principales períodos de la evolución de la filosofía burguesa con el propósito de poder estudiar luego mejor, con la ayuda de este bosquejo histórico, las características esenciales de la filosofía durante el período imperialista.

El primer período es el de la filosofía burguesa clásica, que llega hasta alrededor de fines del primer tercio del siglo XIX, o a lo sumo hasta 1848. Esta época es la que da a luz la expresión más elevada de la concepción del mundo de la burguesía, es decir la rebelión de la burguesía contra la sociedad feudal que declinaba. La filosofía de esta época codifica los principios últimos y la concepción general del mundo, propias a ese vasto movimiento progresivo y liberador que reformó tan profundamente la sociedad. Asistimos en ese momento a la transformación revolucionaria de la lógica, de las ciencias naturales y de las ciencias sociales. La intervención de la filosofía en los grandes problemas concretos de las ciencias naturales y sociales se reveló fértil, y desde allí se eleva entonces la filosofía hacia la región de las más altas abstracciones. De este modo se manifiesta su carácter de universalidad y su papel de levadura de las ciencias, que le permite descubrir tantas nuevas perspectivas.

Veamos ahora qué representa esta filosofía desde el punto de vista de las clases sociales que se

oponen entre sí. De primera intención la respuesta parece muy simple; pero su formulación resulta mucho más difícil sobre el plano de la realidad concreta. Los vastos intereses generales de una clase, colocados sobre la escena de la historia mundial, objetivamente llamados a transformar el conjunto de la sociedad en el sentido del progreso, son los que reciben su adecuada expresión en las obras de la filosofía clásica. Es por eso que esta filosofía está tan íntimamente unida a esos inmensos intereses y a los conflictos que debían originar. Los pensadores de esa época poseían un sentido sutil y al mismo tiempo robusto de la realidad, y sus errores mismos pertenecen a la historia mundial, porque han surgido de ilusiones heroicas que corresponden a necesidades históricas.

Esta profunda e íntima unión existente entre la filosofía y los intereses generales de la burguesía ascendente da como resultado una independencia considerable de los filósofos frente a la táctica momentánea de la clase a la que pertenecen, y sobre todo frente a ciertas capas de la misma. Esta independencia les confiere la posibilidad de una crítica muy seria: la crítica nace desde el interior, puesto que se fundamenta sobre la gran misión histórica de la burguesía, y la situación del filósofo es tal que le autoriza a adoptar la posición más neta, la más decidida y la más valiente. Y además, esta valentía no constituía solamente una virtud individual, sino que era precisamente una función de esta relación existente entre el filósofo y su clase, pues el filósofo se sentía con pleno de-

recho para criticar, del modo más radical, la menor desviación de la misión histórica, en nombre de esa misma misión.

Pero las revoluciones de 1830 y más aún las de 1848 atestiguan que la burguesía perdió el lugar que ocupaba a la cabeza del progreso social. En 1830 comienza el proceso de descomposición de la filosofía burguesa clásica, proceso que termina con la revolución de 1848. Esta fecha constituye en la evolución de la filosofía el umbral de un nuevo período que se termina casi al comienzo del período imperialista. El combate ofensivo de la burguesía contra los restos del feudalismo ha terminado ya: lo reemplaza ahora la actitud defensiva frente al proletariado ascendente. El otro gran proceso histórico de la época de las revoluciones burguesas, el de la formación de los Estados nacionales, llega igualmente a su fin con la realización de las unidades nacionales alemana e italiana dentro del cuadro de los Estados reaccionarios. Es la era de los compromisos sociales asfixiantes, la época de Napoleón III y de Bismarck. La vieja democracia burguesa periclita y se deshace continuamente a partir de 1848. Liberales y demócratas se separan y terminan por enfrentarse los unos con los otros: el liberalismo se transforma en un "liberalismo nacional" de carácter conservador.

El desarrollo tumultuoso de la producción capitalista en toda Europa occidental y central constituye el segundo plano económico de esta corrupción de la democracia. El capitalismo continúa su ascenso aparentemente ilimitado y se encuentra ahora liberado de todo problema. (Notemos al

pasar que estas observaciones no se aplican a Rusia. En la evolución política y económica de Rusia y, por lo tanto, en la lucha ideológica, el año 1905 corresponde a lo que el año 1848 significa para Europa occidental y central. Es por eso que todavía podía haber, en la Rusia de la segunda mitad del siglo XIX, pensadores tales como Tchernichevski y Dobroliubov).

La filosofía de este segundo período constituye el exacto reflejo, sobre el plano del pensamiento, del compromiso social. Renuncia así a la ambición de poder contestar a las preguntas últimas del espíritu. Sobre el plano de la teoría del conocimiento esta tendencia se manifiesta por medio del agnosticismo, el cual pretende que no podemos saber nada de la verdadera esencia del mundo y de la realidad, y que por otra parte este conocimiento no tendría para nosotros ninguna utilidad. Sólo tenemos que preocuparnos de las adquisiciones de las ciencias, especializadas y separadas unas de otras, que nos proporcionan los conocimientos indispensables desde el punto de vista de la vida práctica cotidiana. Según el agnosticismo, el papel de la filosofía debe limitarse a cuidar que nadie pueda franquear los límites definidos por las ciencias y que nadie extraiga de las ciencias económicas y sociales ciertas conclusiones que podrían desacreditar al régimen. El agnosticismo, en el mismo sentido, se prohibe explotar los descubrimientos de las ciencias naturales contrarios a los dogmas religiosos. Esta filosofía repudia por principio todas las investigaciones que tienden a elaborar una concepción coherente del mundo, pues

una visión de conjunto definiría los límites trazados por la ciencia, a la que considera como la autoridad suprema.

Esta filosofía que se presenta en la mayor parte de los casos bajo los rasgos de un neo-kantismo o de un positivismo, no es la única filosofía de la época. Pero estas dos tendencias son las dominantes. Paralelamente a su evolución se pueden registrar ciertas tentativas para renovar el antiguo materialismo mecánico, tentativas por otra parte bastante mediocres (Moleschott, Büchner, etc.). La influencia de Schopenhauer, ejercida sobre todo entre los intelectuales independientes, es igualmente bastante profunda. Filósofo del pesimismo, goza Schopenhauer del prestigio de ser el apóstol del desprecio hacia una existencia que llegó a carecer completamente de sentido.

La filosofía dominante de la época es una filosofía de profesores. Fuera de la psicología, que está en sus comienzos, la filosofía tiene por objeto casi exclusivo la teoría abstracta del conocimiento. Se convierte ella misma en ciencia especializada. Renuncia a su antigua misión social: deja de ser la expresión, sobre el plano del pensamiento, de los grandes intereses históricos de la burguesía y abandona el examen de todo problema ideológico. Acepta encargarse de la función de "guardia-fronterizo", función indispensable para la burguesía de la época, puesto que asegura la estabilidad de un compromiso social durable con las fuerzas de la reacción. En revancha, los métodos y los objetos, la evolución y los frutos de esta filosofía, con-

vertida en una ciencia especializada como las otras, llegan a ser cada vez más indiferentes a la burguesía. La burguesía cede el derecho de explotar sus métodos y sus resultados a los intelectuales burocratizados que forman parte del aparato del Estado. Así es como en perfecta conformidad con la división del trabajo propia del capitalismo evolucionado, esta capa de intelectuales, que se beneficia con una independencia relativa, se convierte en depositaria de la nueva filosofía.

Pero esta independencia es completamente relativa. Tiene como condición la ejecución estricta de las obligaciones que resultan de la función de "guardia-fronterizo". Forma y objeto de la filosofía están determinados por ahora en adelante por los problemas especiales de esta capa de intelectuales que, a pesar de gozar de una cierta independencia, se convirtió dentro de este nuevo período de la evolución de la filosofía burguesa en el depositario social del pensamiento. Desde el punto de vista sociológico existe allí, al menos a primera vista, una cierta contradicción, porque esta misma capa social es la que se encuentra igualmente en el origen de la filosofía clásica. Pero si el espíritu de la filosofía era en ese entonces radicalmente diferente, la función social de los intelectuales autores directos de esta filosofía, también era completamente diferente, y es esta diferencia la que explica el cambio. La capa de intelectuales, de los que la filosofía burguesa era la emanación directa, hablaba entonces en nombre de las perspectivas universales de la burguesía ascendente. Pero esas perspectivas iban a perderse

y aniquilarse en la lucha defensiva contra el proletariado y en los compromisos de clase que siguieron a 1848. Las aspiraciones filosóficas de la burguesía se redujeron; hasta se convirtieron en negativas para terminar transformándose en principios puramente limitativos. A partir de la segunda mitad del siglo XIX los intelectuales tienen una perfecta libertad de movimientos dentro de ciertos límites: la filosofía se convierte en una cuestión propia. La burguesía se desinteresa completamente por conocer qué es lo que enseña tal o cual profesor de filosofía, con tal que la filosofía cumpla su función de "guardia-fronterizo". La enseñanza universitaria de la filosofía transcurre en medio de una indiferencia social cada vez mayor. Veamos ahora qué es lo que distingue a la filosofía del estadio imperialista de las filosofías de las épocas precedentes. A primera vista estamos en presencia de una expansión. La filosofía se convierte nuevamente en "interesante" —naturalmente, sólo para los medios intelectuales— a pesar de que persiste frente a ella la indiferencia de la burguesía. En numerosos casos la filosofía entra en escena bajo el aspecto de una oposición a la filosofía universitaria, aunque sin presentar casi ningún cambio. Numerosos son entre ellos los grandes pensadores del estadio imperialista que se encuentran fuera de la enseñanza oficial (Nietzsche, Spengler, Keyserling, Klages, etc.); Simmel y Scheler, también permanecen durante mucho tiempo fuera de las facultades. Poco a poco la nueva orientación logra imponerse a una parte de la enseñanza oficial, la que termina por admitir que la filosofía

debe ser "interesante" (Croce, Bergson, Huizinga, etc.).

¿Hemos asistido a un cambio radical? No nos parece. Examinando el problema más de cerca comprobamos un empuje en el sentido afirmado después de 1848, puesto que se trata siempre de una capa de intelectuales que construyen la filosofía para su propio uso. Vemos igualmente que en ningún momento deja de ejercerse el determinismo social más riguroso. Sólo que ese determinismo no equivale a la definición directa de la forma y del objeto de la filosofía, pero se manifiesta por medio de la creación de un margen de libertad conforme a los intereses de la burguesía y se encuentra limitado por esos mismos intereses. Dentro de ese margen la "inteligentzia" puede elaborar sus doctrinas ideológicas con toda libertad.

Este extremo rigor del determinismo social adquiere su forma más concreta en el fascismo. En efecto, el fascismo traduce al lenguaje del capitalismo reaccionario de los trusts, o mejor dicho, al lenguaje de la demagogia nacional y social de la reacción, todas las "conquistas" de la filosofía del estadio imperialista. Transporta al vocabulario callejero las abstracciones ideológicas que esa filosofía esparce desde lo alto de la cátedra en los salones y en los cafés.

III

la filosofía del imperialismo

Al convertirse en "interesante" la filosofía conquistó una cierta independencia. Esta comprobación significa que los intelectuales burgueses, partiendo de su propia situación particular, plantean sus propios problemas particulares de una manera más concreta y más consciente que en el período precedente. Ésta es una consecuencia debida al hecho de que el papel de los intelectuales independientes es más considerable que la de los intelectuales burocratizados. Estos intelectuales burocratizados no plantean ya ninguno de los grandes problemas universales de la burguesía en su fase ascendente, sino que limitan su reflexión a los intereses defensivos de la burguesía de fines del siglo XIX.

¿Qué consecuencias podemos sacar de todo esto en cuanto al contenido y a la forma de la nueva filosofía? Por comenzar, es fácil ver que los fundamentos burgueses persisten sin haber sufrido ninguna crítica seria. Además, la clase social que se convirtió en depositaria de la nueva filosofía conoce cada vez menos la estructura económica de la sociedad burguesa y hasta se muestra cada vez menos dispuesta a estudiarla en tanto que problema filosófico. Es verdad que el tono de la crítica aparentemente se hace más agresivo, pero ésta

ya casi no concierne más que la cultura propiamente dicha y la moral individual, es decir los problemas que interesan directamente a los intelectuales en tanto que capa social. Esta "intelligentzia" se aleja pues voluntariamente de los problemas económicos, políticos y sociales y este abandono equivale precisamente al respeto muy escrupuloso de los límites que han sido trazados por la burguesía imperialista a la filosofía. Este respeto es el que le permite, por otra parte, un margen de libertad que hace que pueda llegar a ser "interesante" y hasta lograr a veces esbozar un gesto de rebeldía.

Agreguemos de paso que ese alejamiento de los problemas sociales, de los problemas de la economía y de la vida política coincide objetivamente con las exigencias de clase de la burguesía imperialista y que al mismo tiempo es la consecuencia necesaria de la posición social de la "intelligentzia" de este período. Si el respeto escrupuloso de las barreras de las cuales hemos hablado no significa necesariamente, una sujeción consciente a las exigencias de la burguesía imperialista en los filósofos en tanto que individuos, en la realidad sin embargo equivale a una sujeción, a pesar de toda la inconsciencia y de toda la buena fe personal.

Es por eso que la independencia real de la filosofía y su actitud crítica fundamental sufren una degeneración que nada puede interrumpir. Como ejemplo de lo contrario bastaría evocar a Hobbes, Rousseau o Fichte. Lo que falta no son las construcciones utópicas que pretenden transformar la cultura, aun por medios revolucionarios, como por ejemplo en Nietzsche, sino que lo que siempre se

respeta es la intangibilidad de la base social y económica del capitalismo. Nietzsche critica severamente los síntomas culturales de la división capitalista del trabajo sin considerar la mínima transformación de la organización social.

En el centro de la crítica filosófica se encuentra la crítica contra la idea de progreso, y esta crítica no carece de un ímpetu casi revolucinario. Naturalmente nadie piensa decir —lo que tanto el filósofo como su público de intelectuales ignoran del mismo modo— que esta posición "audaz" del problema no es más que un reflejo ideológico de la evolución de la burguesía, evolución que la opone al progreso. Se trata aquí simplemente del reflejo ideológico del compromiso existente entre la burguesía y las fuerzas reaccionarias de la sociedad. Nadie dirá tampoco que si este problema se plantea con tanta acuidad en la filosofía del imperialismo, ello sucede porque el pacto de los dirigentes de la producción capitalista con todas las fuerzas reaccionarias de la sociedad se hace cada vez más íntimo bajo el reino del capitalismo de los trusts. Numerosos pensadores llegados desde los más distintos horizontes no han dudado en operar esta unión "interesante" entre el contenido reaccionario y el gesto revolucionario: Lagarde, Nietzsche, Sorel, Ortega y Gasset y muchos otros. Y en las vísperas de la toma del poder por el fascismo, Freyer lanzó el grito de unión de la "revolución de derecha" *(Revolution von rechts).*

Paralelamente a esta evolución, durante la cual los problemas verdaderamente ideológicos ganaron terreno, las relaciones entre la filosofía y la religión sufren una profunda transformación. Las

barreras levantadas por el agnosticismo del período precedente estaban destinadas ante todo a desacreditar al materialismo ateo. La orientación hacia una concepción más positiva conducirá a una parte de los filósofos hacia una nueva justificación de la religión y a otros hacia un nuevo ateísmo religioso, pero cuyo contenido ideológico y moral será diametralmente opuesto al del ateísmo materialista. Es fácil seguir esta evolución que va desde Nietzsche hasta el existencialismo de Heidegger y de Sartre.

Agreguemos que en el estadio del imperialismo la vulgarización de las ciencias naturales se convierte esencialmente en un arma al servicio de la ideología reaccionaria. Durante el curso del período precedente la filosofía se limitaba todavía a estar a la defensiva. El agnosticismo de Du Bois Reymond servía para neutralizar ante todo las consecuencias ideológicas del materialismo de Haeckel. La escuela de Mach, de Avenarius y de Poincaré constituyen ya una plataforma para la abierta defensa de las concepciones reaccionarias. En adelante esa tendencia se va intensificando y la filosofía interpreta todos los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales como tantos otros argumentos en favor de las ideologías de la reacción.

Desde el punto de vista del conocimiento es preciso comprobar que el idealismo subjetivo del período precedente sigue siendo, sin cambios, la base misma de la teoría del conocimiento durante el estadio imperialista. Este hecho no obedece al azar, puesto que el idealismo constituye la ideología espontánea, natural, por así decir, de la "intelligentzia". El trabajo material, que en última instancia determina la relación entre el individuo y el mundo, proporciona sobre este aspecto una doble indicación. Por un lado demuestra que el mundo material existe independientemente de la conciencia. Por otro lado todo proceso de trabajo es teleológico, lo cual quiere decir que su objetivo está dado en la conciencia del trabajador mucho antes de su comienzo efectivo. Ahora bien: la conciencia de la "intelligentzia" está dominada por el creciente alejamiento del trabajo material. Esta evolución es la que explica el hecho de que numerosos sabios se comporten dentro de su especialidad como materialistas espontáneos, lo cual es completamente contrario a la actitud que adoptan en el dominio de la filosofía. Rickert, por ejemplo, lamenta ver que ciertos grandes sabios se declaran adeptos de un "realismo ingenuo" en el terreno de la especialidad que practican. Cuanto más importante se torna el papel independiente y específico de la "intelligentzia" en la filosofía, tanto más fuerte se torna la posición del idealismo subjetivo en el dominio de la teoría del conocimiento.

IV

la pseudo - objetividad

La base de la teoría del conocimiento sigue siendo entonces la misma, pero la filosofía del período imperialista no deja por ello de representar sin embargo una evolución considerable en relación con la del período precedente. Las características más importantes de esta evolución pueden resumirse más o menos de este modo: tendencia al objetivismo y nacimiento de una pseudo-objetividad; lucha contra el formalismo en la teoría del conocimiento —que va a la par con la apología de la intuición, de la que se hará el nuevo instrumento de una nueva filosofía— y, en fin, reiniciación del estudio de las cuestiones ideológicas en lugar del agnosticismo consecuente del período precedente.

Todos estos temas corresponden a las necesidades particulares de esta fase de la evolución social. Son otros tantos síntomas de la crisis de la filosofía. La pretendida seguridad, el equilibrio de las condiciones sociales que tenían toda la apariencia de la estabilidad y que parecía que habrían de durar eternamente, así como también la ilusión de una prosperidad económica y política, habían creado un clima filosófico que permitió abandonar todos los problemas objetivos, es decir toda la realidad, y confiar el examen de la misma a las

ciencias especializadas, a la técnica industrial y en definitiva a la "prudente administración" de las "autoridades superiores", dentro del respeto escrupuloso de las barreras trazadas por la teoría del conocimiento.

La necesidad de una ideología se hace sentir cada vez más y éste es también un signo de la crisis, al menos un signo precursor. Esta búsqueda revela el presentimiento de una conmoción general de las bases, a pesar de toda estabilidad aparente y aun de toda consolidación de superficie. La vanguardia de la "intelligentzia", sensible a las abstracciones filosóficas, apura la crisis que se prepara: una buena parte de la filosofía acusa esos signos precursores ya mucho antes del año 1914. Es evidente que estos signos han sido, hasta esa fecha, completamente abstractos: por el momento no se trata más que de veleidades que se proponen salvar la integridad de la persona humana aislada frente a la partición creada por la división capitalista del trabajo; una vez más sólo se trata de comentar extensamente las contradicciones insolubles, producidas por la cultura capitalista e imperialista. ¿Es preciso decir que nunca se habla de las contradicciones de la cultura capitalista, sino de las contradicciones de la cultura en general, simplemente de la cultura? Simmel es tal vez el representante más eminente de esta filosofía de la crisis latente.

Hemos dicho que la necesidad de la ideología constituye un signo de la crisis. Esta afirmación corre el peligro de pasar a primera vista como una humorada o una paradoja. Pero la verdad sólo puede ser concebida bajo el aspecto de una

verdad concreta. Es por eso que necesitamos examinar ahora rápidamente la función social de la ideología durante los tres períodos del pensamiento burgués que hemos delimitado precedentemente.

La filosofía burguesa clásica dió lugar al nacimiento y al desarrollo de una ideología universal y poderosa colocada bajo el signo del progreso. En esa época la filosofía ocupaba la cima de las ciencias humanas; era el término, la base y el marco de todo conocimiento. La ideología constituía pues el objeto propiamente dicho de la filosofía, que a su vez era el producto orgánico del progreso social ininterrumpido, término y corolario del conjunto de la actividad científica de cada etapa de la evolución social.

El período, económicamente harto de los compromisos sociales, daba la espalda con pereza y cobardía a toda cuestión ideológica cuyo estudio estimaba inútil, declarando anticientíficas las grandes realizaciones ideológicas del período precedente. En cuanto a la "intelligentzia" del período de crisis, aspiraba a la resignación y al reconfortamiento que una nueva ideología debía proporcionarle.

Pero estamos todavía —al menos en apariencia— en plena paradoja: ¿cómo se puede esperar, en efecto, un reconfortamiento del oscuro pesimismo de Nietzsche, de Spengler, de Klages o de Heidegger? Digamos en seguida que esta paradoja sólo es tal porque está contenida implícitamente en el idealismo filosófico, que presenta el destino del hombre en un aspecto anti-histórico y abstracto, es decir, del que corresponde al período imperia-

lista, como si fuese el destino humano en general. De este modo crea, sin saberlo, un clima en el que nuestro juicio parece ser una paradoja. En efecto; el reconfortamiento reside precisamente en esa fatalidad (bastará evocar el *amor fati* de Nietzsche, el ser-para-la-muerte de Heidegger, el pesimismo heroico del prefascismo y del fascismo, etc.). No es el contentamiento lo que oponemos a esta doctrina de la fatalidad, porque nada motivaría tal contentamiento. Queremos sin embargo llamar la atención sobre el hecho de que ciertos pensadores modernos, tales como Keyserling o Jaspers, preconizan una existencia replegada sobre sí misma, aislada de toda vida pública y cuyo equilibrio reposa precisamente sobre un pesimismo total frente al mundo exterior.

El objetivo verdadero de esta tendencia consiste en impedir que el descontento engendrado por la crisis pueda volverse contra las bases de la sociedad capitalista, y proceder de tal modo que la crisis no lleve a la "intelligentzia" a levantarse contra la sociedad del imperialismo. Ya no se trata más de hacer el elogio directo y grosero de la sociedad capitalista tal como los turiferarios asalariados o voluntarios lo han practicado en el pasado. Por el contrario, la crítica de la cultura capitalista constituye el tema central de esta nueva filosofía. A medida que la crisis se prolonga, la concepción de un "tercer camino" obtiene cada vez mayor aceptación aun en el plano social; es una ideología según la cual ni el capitalismo ni el socialismo corresponden a las verdaderas aspiraciones de la humanidad. Esta concepción parece aceptar tácitamente el hecho de que el sistema

capitalista es teóricamente indefendible tal como existe. Pero del mismo modo que el "tercer camino" en la teoría del conocimiento tenía como misión volver a colocar directamente en sus privilegios al idealismo ya indefendible, el "tercer camino" filosófico está investido de la misión social que consiste en impedir que la "intelligentzia" pueda caer en la conclusión socialista a partir de la crisis. No por ser indirecto el "tercer camino" deja de ser una apología del capitalismo.

De este modo la lucha contra el socialismo, se convierte cada vez en mayor medida en la cuestión ideológica fundamental. Es una lucha filosófica contra el materialismo dialéctico, es decir, una lucha tanto contra el materialismo como contra la dialéctica. Esta tendencia significa, sobre el plano de la ideología, la eliminación consecuente de toda consideración económica o social. La filosofía no se encuentra en condiciones de producir argumentos serios contra las concepciones del socialismo; por lo tanto simula creer y se esfuerza en hacer creer que la ciencia especializada de la economía nacional burguesa ha desintegrado desde hace mucho tiempo la doctrina económica marxista. Su tarea se limita pues a desacreditar todo punto de vista social y económico y a minimizar su importancia sobre el plano de la ideología.

Como también la sociología burguesa se especializó hasta llegar a ser una ciencia independiente de la economía, la filosofía cambió entonces de actitud frente a ella. Mientras que la filosofía del período precedente se negaba a reconocer el lugar de la sociología entre las ciencias, la filosofía del

nuevo período le abre las puertas y hasta admite, en momentos agudos de la crisis, la *Wissenssoziologie* de Scheler y de Mannheim como un arma de primer orden al servicio del relativismo. La sociología de la reacción abierta, que deriva directamente de ésta, se encargará luego de echar las bases de las concepciones fascistas por intermedio de Freyer y de C. Schmidt.

El desarrollo de las filosofías antiprogresistas constituye la segunda gran ofensiva ideológica contra el socialismo. Como la filosofía burguesa no estaba en condiciones de producir argumentos serios contra la concepción socialista del progreso, se ve obligada entonces a combatirla en el dominio de las ciencias naturales y de las ciencias sociales. Trata por otra parte de esbozar las perspectivas susceptibles de satisfacer los deseos de la "intelligentzia" sumergida por la crisis. La fusión de esas dos orientaciones —mitificación de la idea de progreso por una parte, y su negación pura y simple por la otra— hace nacer entre los precursores del fascismo la teoría del racismo, que presenta una teoría mítica a modo de solución de los "misterios" de la sociedad y de la historia.

Es evidente que todas esas tentativas forman parte del gran combate contra el materialismo histórico, aun cuando la mayor parte de los protagonistas se abstengan de toda polémica expresa. En Europa occidental y central el socialismo no conquistó la adhesión de los intelectuales en una medida que estuviese en relación con la influencia real del movimiento obrero. Esta eficacia relativa de las filosofías burguesas se debe en gran parte a los servicios que le rindió el reformismo.

El reformismo niega a los marxistas poseer carácter de ideología; para el reformismo Marx es un "sabio especializado" en economía y sociología, sabio cuyo método y descubrimientos han sido superados en parte o en conjunto por la evolución científica. Nada más natural entonces que ver a los reformistas queriendo "completar" el marxismo por medio de la adjunción de Kant (Max Adler) o de Mach (Friedrich Adler). En cuanto a Berstein, que es sin duda el representante más consciente del reformismo, ha tomado posición muy netamente contra la dialéctica, método "envejecido y engañoso". Es verdad que en Europa occidental y central las concepciones políticas del reformismo han encontrado una oposición considerable, pero esta oposición no logró devolver sus derechos al materialismo dialéctico. Esta debilidad ideológica del movimiento obrero en Europa central y occidental se refleja en las deficiencias ideológicas de la oposición democrática y antiimperialista, por otra parte débil e incapaz de combatir seriamente a la filosofía reaccionaria e imperialista.

V

el "tercer camino" y el mito

Las consideraciones precedentes nos permiten pasar ahora al examen de los principales problemas planteados por la filosofía del período imperialista. Vamos a estudiar primeramente la noción de objetividad, basada en la teoría del conocimiento del idealismo subjetivo.

Ya hemos hablado del "tercer camino" a propósito de la teoría del conocimiento. Su origen remonta en parte hasta Nietzsche, en parte hasta Mach y a Avenarius, y conduce luego, pasando por Husserl, hasta la ontología existencialista, la cual reconoce sí una existencia independiente de la conciencia pero persiste sin embargo en seguir el antiguo método idealista en cuanto a la definición, al conocimiento y a la interpretación de esta existencia. Las teorías del conocimiento predominantes en el período precedente niegan la inteligibilidad de la realidad objetiva. El "tercer camino", que mantiene intacto todos los principios de la teoría del conocimiento del idealismo subjetivo, escamotea sus límites, pues presenta el problema de tal manera que parece admitir implícitamente que las ideas y las nociones que sólo existen en la conciencia son en sí mismas realidades objetivas.

Veamos cuál es entonces la realidad de la cual

habla esta filosofía. (Notemos de paso que la filosofía burguesa habla siempre de la polaridad idealismo-realismo sin pronunciar siquiera la palabra materialismo). Mach y los neokantianos elaboraron una teoría del conocimiento que se limita a hacer concesiones terminológicas a las ciencias naturales y se esfuerza en limar las aristas del "realismo ingenuo" de los sabios. Del mismo modo que para Berkeley, también para ellos las ideas y las realidades son idénticas. La realidad de la cual hablan se convierte así, efectivamente, en una e indivisible —pero es la realidad del idealismo subjetivo. Este nuevo agnosticismo está lejos sin embargo de ser semejante al del período precedente, al que Engels podía con todo derecho denominar "ateísmo pudibundo", puesto que la doctrina según la cual la realidad es incognoscible significaba simplemente la negativa que daba la filosofía al intento de sacar consecuencias ideológicas de las ciencias naturales. La escuela de Mach supera en mucho esta aspiración puramente negativa, pues su agnosticismo significa afirmar que los descubrimientos de las ciencias naturales están en perfecta armonía con cualquier ideología reaccionaria.

Pero la evolución de la filosofía no se detuvo al llegar a este punto. La variante moderna del agnosticismo se convierte en mística y creadora de mitos. Es imposible desestimar aquí la importancia decisiva de Nietzsche sobre la evolución del pensamiento del período imperialista; hasta se podría decir que creó el arquetipo de la mitificación. Sin querer extendernos sobre los temas principales de estos mitos insistiremos sobre el papel que

juegan el cuerpo y la carne en Nietzsche. En efecto, Nietzsche rompe con la espiritualidad abstracta y la moral pequeño-burguesa de la filosofía oficial. Su teoría del conocimiento y su moral afirman y defienden los derechos del cuerpo sin hacer ninguna concesión al materialismo filosófico. Pero el aspecto filosófico de un cuerpo privado así de toda materia no puede ser más que un mito. Es éste un elemento de ese biologismo particular y de esa psicología que reposa sobre bases pretendidamente biológicas, y que ocupan en Nietzsche el lugar de una concepción social. Esta introducción se ve completada y, por así decirlo, coronada por la perspectiva mítica de la evolución de la humanidad, por la aceptación del imperialismo, por la creación de la noción de una nueva aristocracia y por la negación del socialismo al cual Nietzsche opone su mito biológico. De este modo, todas las bases filosóficas del racismo se encuentran preparadas.

Nos limitaremos igualmente a hacer algunas observaciones de principio sobre algunos otros mitos (Bergson, Spengler, Klages, etc.) sin comentarlos en detalle. Digamos en seguida que no debemos confundir los mitos así formados con ciertos elementos filosóficos antiguos, a pesar de la apariencia a veces también mítica de estos últimos. Desde el momento en que el idealismo, sea cual fuere, abandona el agnosticismo, cae en la fabricación de mitos pues se ve forzado a atribuir a las construcciones puras del espíritu un papel de realidad en la explicación de los fenómenos reales.

Cuanto más se aproxima al idealismo objetivo un sistema filosófico, tanto más acusa esta tenden-

cia a fabricar mitos: el *Ich* de Fichte lo señala más fuertemente que el *Bewusstein überhaupt* de Kant y el *Weltgeist* de Hegel más claramente aún que la construcción fichteana. Sólo que esas construcciones del espíritu tomadas como realidades constituían todavía, en ese estadio, los elementos de una exploración completamente leal de la realidad. Es perfectamente posible reconocer aún por todas partes los elementos de realidad, de los cuales estas construcciones constituyen al mismo tiempo la primera revelación y la representación desfigurada sobre el plano del pensamiento. Estas construcciones de apariencia mítica no son en realidad más que la bruma de la filosofía que precede al alba del conocimiento.

La situación es completamente diferente cuando consideramos la filosofía del período imperialista. Aquí la construcción del espíritu, el mito, se opone primeramente al conocimiento científico; la primera misión del mito consiste en disimular y tornar oscuras las consecuencias sociales de las adquisiciones de la ciencia. Desde el comienzo de este período de la filosofía, la mitificación nietzscheana asume ese papel frente a los descubrimientos del darwinismo. En la época de la filosofía clásica el mito se presentaba bajo el aspecto del mismo conocimiento científico, mientras que en la filosofía de la fase imperialista el mito representa una actitud, una relación con el mundo que sería, por así decirlo, de una esencia superior a la que se accede por medio del conocimiento científico, y que llega hasta negar los resultados de la ciencia. La función social de la ideología, es decir de los mitos, consiste actualmente, entonces, en lo siguiente: sugerir una concepción del mundo que corresponda a la de la filosofía del imperialismo allí donde la ciencia aparece incapaz de ofrecer una visión de conjunto y reemplazar la perspectiva que ofrece la ciencia cada vez que ésta contradice la concepción propuesta por la filosofía paradójica del estadio del imperialismo: la filosofía mantiene por un lado la teoría del conocimiento del idealismo subjetivo heredada del agnosticismo, pero por otro lado estamos en presencia de una función completamente nueva de este agnosticismo, función que consiste en crear un nuevo pseudo-objetivismo franqueando el límite que la separa del mito.

VI

intuición e irracionalismo

El nuevo objetivismo presupone la existencia de un nuevo instrumento de conocimiento. Una de las preocupaciones esenciales de la filosofía moderna consiste en oponer esa nueva actitud, este nuevo instrumento del conocimiento que constituye la intuición, al pensamiento racional y discursivo, cuando en realidad forma parte psicológicamente de todo método científico del conocimiento. En efecto: la intuición pretende, sobre el plano psicológico, ser más concreta y más sintética que la reflexión discursiva que trabaja con nociones abstractas. Naturalmente, ésta no es más que una ilusión, puesto que la intuición, considerada a la luz de la psicología, no es más que la brusca entrada en la conciencia de un proceso de reflexión hasta entonces subconsciente. Es evidente que todo pensamiento científico escrupuloso debe tener como primera misión integrar ese proceso inconsciente en su propio sistema racional. Esta adopción debe realizarse en forma completamente orgánica para que casi no sea posible distinguir *a posteriori* los resultados de la reflexión discursiva de los resultados de la intuición. Comprobemos pues una vez por todas que en realidad la intuición no es lo contrario sino el complemento del pensamiento discursivo, y que su em-

pleo no podrá ser nunca un criterio de la verdad. Lo que engendra esa ilusión es la observación psicológica superficial de la reflexión científica, según la cual la intuición sería un instrumento independiente del pensamiento discursivo y destinado a la comprensión de las verdades superiores.

Esa ilusión, que consiste en confundir un método subjetivo de trabajo con una metodología objetiva, y que es sostenida por el subjetivismo general propio de la filosofía del estadio imperialista, servirá pues de base a todas las teorías modernas de la intuición. Se encuentra reforzada también por ciertas falsas referencias al método dialéctico. Efectivamente, la filosofía subjetiva admite complacida el origen de la polaridad dialéctica por vía discursiva, a pesar de que atribuye a la intuición la solución debida a la síntesis, la primera de las cuales opera sobre un plano más elevado. Evidentemente es un error, puesto que la verdadera dialéctica vuelve a proporcionar a cada síntesis una expresión perfectamente racional y a ninguna síntesis le reconoce un carácter definitivo y absoluto. El pensamiento dialéctico, que refleja la realidad efectiva, por esta misma razón constituye siempre un sistema discursivo. Es por eso que la intuición en tanto que instrumento de conocimiento o elemento de una metodología científica no puede ocupar ningún sitio en la dialéctica. Por otra parte todo esto ha sido explicado muy claramente por Hegel en su respuesta a Schelling, que se encuentra en la introducción a la *Fenomenología.*

La filosofía del estadio del imperialismo atribuye a la intuición un lugar central dentro de su

metodología objetiva. La intuición adquirió este lugar preponderante ante todo porque los filósofos abandonaron el formalismo del conocimiento que caracterizaba el período precedente. Se veían obligados, por otra parte, a separarse de este formalismo porque la misma búsqueda de una ideología los obligaba a plantear la cuestión del contenido de la filosofía, mientras que la teoría del conocimiento propia al idealismo subjetivo se agota fatalmente en el análisis no dialéctico de nociones puramente especulativas. Desde que la reflexión pretende franquear esos límites, y pretende ser un conocimiento filosófico concreto, debe necesariamente recurrir por una parte a la teoría materialista, según la cual el pensamiento es capaz de reflejar el mundo real exterior y, por otra parte, al sistema discursivo universal de la dialéctica. Debe considerar ese sistema no sólo como una doctrina de la correlación estática de las entidades del mundo exterior, sino como una ley universal de la evolución progresiva y de la historia racional. La filosofía moderna se sirve de la falsa apariencia de la intuición para abandonar aparentemente el formalismo del conocimiento así como también el idealismo y el agnosticismo, aun cuando los sigue conservando sobre bases que parecen inatacables.

En esas condiciones el objeto de esa filosofía, el objetivo ideológico que se propone alcanzar, se presentará siempre como una realidad de esencia superior y cualitativamente diferente de aquella que resulta accesible a la reflexión discursiva. Gracias a este subterfugio la noción misma de intuición parecerá ser la prueba irrefutable de un co-

nocimiento superior. Aquí es donde se convierte en un problema de vida o muerte para la nueva filosofía la negación de toda crítica analítica. En los antiguos sistemas filosóficos de este género y aun en ciertas místicas religiosas antiguas, la defensa de la intuición estaba asegurada por una teoría aristocrática del conocimiento. Esta última afirma desde el comienzo que todo el mundo no es susceptible de comprender la realidad superior de manera intuitiva. Aquel que trata de encerrar los descubrimientos intuitivos en un cuadro racional prueba, por consiguiente, que no es capaz de acceder a la realidad superior por vía intuitiva.

¿Cómo no pensar entonces en el cuento de Andersen, donde aquellos que no veían la vestimenta maravillosa del rey —quien en verdad se paseaba completamente desnudo— eran proclamados deshonestos? La teoría del conocimiento de la intuición rinde por otra parte servicios apreciables, puesto que las "realidades" aprehendidas por la intuición son de naturaleza abstracta e incontrolable. Organo de un pretendido conocimiento superior, la intuición sirve al mismo tiempo para justificar lo arbitrario.

Una rápida recapitulación nos permitirá comprender mejor lo esencial de la filosofía correspondiente al estadio del imperialismo. La filosofía del período clásico planteaba el problema de la ideología bajo el signo del conocimiento científico. En otras palabras: su ideología era la ideología de las ciencias. La filosofía del período de transición se trazaba límites infranqueables allí donde encontraba su término el conocimiento registrado por las ciencias especializadas. La filosofía del es-

tadio del imperialismo acepta esos límites, pero pretendiendo crear una nueva ideología supracientífica o anti-científica, gracias a la intuición, nuevo instrumento de conocimiento.

Esta nueva ideología trata ante todo de destronar a la razón. Los precursores de esta orientación son Schopenhauer y Kierkeegard, así como también el romanticismo filosófico. Dilthey es el hombre de la transición hacia la nueva época donde Nietzsche, Bergson, Spengler, Klages y por fin el existencialismo señalan las etapas más importantes. Una vez más: la base, sobre el plano de la teoría del conocimiento, es siempre el agnosticismo y el relativismo que va a la par del primero. La única diferencia consiste en que la nueva filosofía va más lejos que la antigua en su ofensiva contra el pensamiento racional. Simmel esboza en uno de sus libros una crítica de conjunto de los últimos resultados obtenidos por la ciencia actual, para compararla con las críticas que formulaba el naciente racionalismo contra las supersticiones de la Edad Media, y termina diciendo que tenemos toda la razón como para creer que los siglos venideros tendrán de nuestras ciencias una opinión análoga a la que nosotros tenemos de las creencias supersticiosas de la Edad Media. Este agnosticismo relativista, este escepticismo frente a todo lleva en línea recta hacia el mito de la filosofía actual cuyo valor central es el antirracionalismo, es decir el irracionalismo o, en todo caso, la aceptación de métodos y realidades supra-racionales. Bergson fué antes de la primera guerra mundial el precursor más destacado de esta filosofía. La crisis general que siguió al año 1918 transformó al irracionalismo en una

filosofía concreta de la historia, filosofía que terminó a través de Spengler, Klages y Heidegger en las visiones infernales del fascismo.

Al analizar los objetos propiamente dichos de este supra-racionalismo hemos de ver los estrechos lazos que lo unen a sistemas filosóficos más antiguos. Veremos también que en el fondo sólo ha actualizado ciertos puntos débiles de la filosofía burguesa. Toda filosofía antidialéctica, desprovista por lo tanto de una verdadera comprensión de la historia, se engaña sobre la realidad al hacer del presente una "ley eterna" o una "existencia eterna". En la época en que florecía la fe en un capitalismo eterno era de rigor proyectar sobre toda la historia, aun para los historiadores de tendencias empiristas, las nociones esenciales del capitalismo (Mommsem, por ejemplo). La moral abstracta de la filosofía kantiana reforzaba estas concepciones. En el momento de la crisis del capitalismo, cuando todo está tambaleante y por desmoronarse, la "intelligentzia" burguesa, al verse obligada a dudar de las verdades que creía eternas, se encuentra frente a una alternativa filosófica. En un caso debe reconocerse incapaz de abrazar intelectualmente toda la verdad. En ese caso la realidad misma no estaría privada de su carácter racional, lo cual probaría la quiebra del pensamiento burgués. Pero la burguesía no puede reconocer su quiebra porque le sería preciso entonces adherirse al socialismo. Es por eso que la filosofía burguesa debe orientarse fatalmente hacia el otro término de la alternativa y declarar la quiebra de la razón. La filosofía se encuentra en condiciones de cumplir esa operación conservando al mismo tiem-

po a la razón como si fuese una actitud subjetiva frente a la realidad del mundo, el cual por su lado abriría continuamente sus brechas en esa razón subjetiva (cf. Scheler, Benda, Valéry, "La impotencia de la razón"). Sin embargo es preciso reconocer que este esquema no corresponde a la orientación general de la filosofía de la crisis. La razón en realidad no existe para los pensadores más destacados de este período; la verdadera realidad, la realidad superior, es irracional y suprarracional. El deber de la filosofía consiste ante todo en tener en cuenta ese dato fundamental de la existencia humana y así es como se constituye el irracionalismo, ideología de la filosofía de la crisis.

La evolución hacia ese objetivo se encuentra subrayada y acelerada más aún por el hecho de que el capitalismo, y el imperialismo en particular, aplasta o al menos restringe extremadamente todo margen de libertad necesario al despliegue de la personalidad. El examen abstracto de este problema abre la posibilidad de dos reacciones diferentes. Por una parte es perfectamente posible explicar esa situación a partir del orden social y económico del capitalismo, y sacar las consecuencias que se imponen. En los comienzos del período imperialista esa actitud se halla presente, aunque bajo formas bastante inciertas, como por ejemplo en el ataque romántico de Nietzsche contra la cultura capitalista, en la *Kulturkritik* general de Simmel y en su teoría de lo "trágico de la cultura". Pero todas sus formas inciertas terminan por alcanzar un "tercer camino", es decir una apología directa del capitalismo. Mientras que en Nietzs-

che ocupa el primer plano la visión mítica de una nueva sociedad, en Simmel el retorno del individuo sobre sí mismo, el repliegue hacia la interioridad pura, se encuentran facilitados por el rígido fetichismo que reina en la sociedad capitalista. Simmel utiliza este "racionalismo" frío del mundo capitalista fetichizado como trampolín para arribar al irracionalismo pretendidamente superior de una existencia puramente individualista.

Aquí es donde encontramos los elementos más importantes de la ideología irracionalista: transformar, mitificándola, la condición del hombre del capitalismo imperialista en una condición humana general y universal. El cumplimiento de esta tarea exige un desdoblamiento del método. Todo cuanto es social, racional y conforme con las leyes de la evolución, será declarado inhumano y enemigo de la personalidad. La personalidad será proclamada antirracional e irracional por su misma naturaleza. Notemos de paso que los orígenes de esta actitud se encuentran ya en los últimos neokantianos, tales como Windelband y Rickert. Las diversas variantes mitificadas de esta actitud corresponden perfectamente, por otra parte, a las necesidades universales de la época, que pueden resumirse bajo el signo del "tercer camino". En efecto, desde que se logró oponer a la razón, inhumana e inferior, la realidad superior, humana e irracional, tanto el capitalismo como el socialismo se presentan como dos entidades completamente semejantes y que se colocan en el mismo plano, puesto que ambas han sido creadas por la fría razón. Tanto uno como otro deben ser entonces

combatidos en nombre de la personalidad, categoría puramente individual (*cf.* Klages, el círculo de Stephan George). ¿Será necesario agregar que el fascismo adopta íntegramente esta metodología, limitándose solamente a completarla con algunas indicaciones groseramente demagógicas?...

VII

los síntomas de la crisis

Examinemos ahora sumariamente la metodología del irracionalismo. Ya Hegel demostró que cuando se descubren las contradicciones necesarias de la razón, es decir del pensamiento discursivo, el problema que se plantea se presenta bajo el aspecto inmediato de lo irracional. Corresponde entonces a la dialéctica la tarea de poner en evidencia la síntesis superior de los términos contradictorios, y cuando esta tarea está bien realizada se puede comprobar que la razón superior es precisamente el resultado de las antinomias necesarias del razonamiento discursivo, las cuales habían producido una apariencia de irracionalidad.

Pero, como lo hemos visto, el método dialéctico no tiene cabida en la filosofía del período imperialista. Ésta se detiene simplemente, en efecto, en la irracionalidad que se manifiesta en las contradicciones necesarias de la razón discursiva. Desfigurándola, tranforma en respuesta la pregunta planteada y, con la contradicción que encierra la posición provisoria del problema, fabrica dos mundos distintos: por una parte la razón impotente e inhumana, por la otra la "realidad" ininteligible y "superior", que sólo es accesible a la intuición.

El mismo problema se presenta en las relacio-

nes que mantienen entre sí las ciencias especializadas, tales como fueron producidas por la división capitalista del trabajo. En efecto: en la sociedad en la cual vivimos las ciencias especializadas se encuentran rigurosamente separadas unas de otras.

Cada una de ellas posee su propia metodología formalista basada en las categorías no dialécticas del entendimiento. Es por eso que ciertas correlaciones, que cualquiera de esas ciencias especializadas puede tratar perfectamente bien en cuanto pertenecen a su dominio, sólo pueden ser consideradas por otra ciencia especializada como datos irracionales. La filosofía del derecho del neokantiano Kelsen proporciona un ejemplo muy característico de este fenómeno. Al examinar el problema del derecho, problema que la sociología de la época podía, mal que bien, tratar, Kelsen se ve obligado a concluir diciendo que los orígenes de toda legislación constituyen para la ciencia del derecho "un gran misterio". La validez formal del derecho del cual trata la ciencia jurídica se convierte en un misterio completamente análogo para los economistas burgueses...

La necesidad social de una ideología unificada da nacimiento, con el fin de superar esas dificultades especulativas, a la teoría de las ciencias y a su cuadro histórico. Contrariamente a lo que hacían los filósofos menores del período precedente, se busca ahora la totalidad y la unidad. Pero como lo hemos demostrado, los investigadores se equivocan de camino. En realidad sería perfectamente posible establecer la base común de todas las ciencias por medio del estudio de la evolución de la sociedad, ella misma determinada por el factor

económico. Pero es evidente que el pensamiento burgués no ha podido penetrar en este camino que conduciría a refundir todas las ciencias por medio del método de la dialéctica materialista. El estadio del imperialismo, debido a su metodología antidialéctica, no supo o no quiso resolver las contradicciones fundamentales que encontraron las ciencias especializadas surgidas de la división capitalista del trabajo. Esta metodología no pudo resolverlos porque, tal como lo hemos visto, retomó tal cual al idealismo subjetivo, que constituye la base filosófica de la metodología de las ciencias especializadas.

La síntesis especulativa sería capaz de ofrecer algo nuevo únicamente en la mitificación de las relaciones irracionales. A partir de la "intuición genial" de Dilthey, la intuición se convirtió en el método esencial de la síntesis especulativa. Originó toda una serie de símbolos míticos y fetichizados a los que una nueva mitificación convertirá en figuras pretendidamente reales, pero puramente individuales e irracionales.

Al fin de cuentas todo esto sólo logra aportar pseudo-soluciones, por otra parte a veces muy espirituales, a todos los problemas de la filosofía. La "genial" arbitrariedad de la intuición se convierte en el método general de la filosofía. Si Nietzsche no hace ningún esfuerzo para ocultar ese carácter arbitrario, más tarde se recurrirá a cuanto sea posible para darle una apariencia de objetividad. Ese enmascaramiento alcanza su forma más refinada allí donde la fenomenología puramente especulativa se convierte en la llamada contemplación de la realidad, es decir en la onto-

logía existencialista. La solución no es sin embargo más que una pseudo-solución, puesto que a pesar de todos los nuevos métodos, de todos los mitos, brillantes o sombríos y "profundos", los grandes problemas de la filosofía siguen careciendo de respuesta y hasta se puede decir que, en relación al período clásico, la filosofía moderna representa en muchos aspectos un retroceso considerable.

Entre los grandes problemas que la filosofía moderna se muestra decididamente incapaz de resolver, citemos en primer lugar el de las relaciones entre el pensamiento y la realidad, cuestión inseparable de la que presenta la estructura misma de la lógica. El triunfo del irracionalismo representa igualmente un retroceso, puesto que para el irracionalismo la contradicción entre la reflexión lógica no-dialética y la realidad se presenta como una contradicción absoluta e insuperable. El irracionalismo significa entonces por una parte la justificación filosófica de los mitos arbitrarios y, por la otra, la sumersión de la filosofía especulativa en la lógica normal. La reivindicación de la superioridad de la intuición es precisamente la que encierra a la filosofía en la prisión de esa lógica formal, de la que ya la filosofía clásica había conseguido escapar.

El problema de la libertad y del determinismo es del mismo orden. A pesar de que la filosofía clásica, y en primer lugar Hegel, habían logrado aclarar en gran medida las relaciones que unen estos dos términos, hoy en día nos encontramos frente a una noción abstracta, hipostasiada y absurda, de la libertad, opuesta a un fatalismo rígido

y mecánico. Nietzsche, Spengler y últimamente Sartre ilustran perfectamente nuestra tesis. La "concepción del mundo" fascista sólo es la caricatura de este dualismo abstracto y rígido, convertido en absurdo.

En efecto: el fascismo representa la caricatura de la crisis de la filosofía burguesa moderna. Sólo que esta caricatura ha sido al mismo tiempo una sangrienta realidad que duró demasiado tiempo. Y tal vez sea uno de los síntomas más importantes de la crisis de la filosofía burguesa el haber originado la pretendida ideología del fascismo, cuyo único aporte consiste en una vulgarización demagógica de la filosofía burguesa del estadio del imperialismo, tal como se la encuentra originariamente en Nietzsche. Es también por la misma razón que únicamente el materialismo dialéctico desplegó, sobre el plano ideológico, una activa resistencia contra el fascismo. Es verdad que el humanismo antifascista elevó varias veces su protesta contra ciertos hechos del fascismo y aun contra la bárbara existencia del fascismo mismo, sin lograr sin embargo oponer a los mitos arbitrarios y a la pretendida ideología del fascismo una ideología progresista y eficaz, que fuese verdaderamente digna de ese nombre.

La única diferencia que existe entre el existencialismo francés y el prefascista Heidegger en el plano social, es la siguiente: el existencialismo eleva su protesta abstracta no contra la totalidad de la crisis sino contra el fascismo en particular. Pero su protesta sigue siendo, a pesar de ello, totalmente abstracta, y éste no es un hecho debido al azar. La mayor parte de los pensadores antifascis-

tas, en efecto, parten ideológica y metodológicamente del mismo plano que sus adversarios. Salvar a Nietzsche o a Schopenhauer, convertirlos en pensadores humanistas, era una operación condenada al fracaso frente al fascismo, el cual tenía la ventaja de ser, a pesar de toda su vulgaridad, el verdadero continuador espiritual de esos filósofos.

La crisis de la filosofía burguesa continúa aún. La crisis se denuncia en el hecho de que la liberación, que señala el término del terror intelectual del fascismo, no haya producido un cambio en la filosofía burguesa. La filosofía burguesa, contrariamente a lo que sucede con la vanguardia de la literatura, se encuentra exactamente en el punto en el que se hallaba cuando se produjo el advenimiento del fascismo. Desde este punto de vista el existencialismo es también una de las manifestaciones de la crisis. Sólo el materialismo dialéctico es el que anima con vida real los problemas del nuevo mundo y los integra orgánicamente en su ideología.

Nadie podrá prever, por el momento, cuánto puede durar aún la sociedad capitalista y en qué momento le ha de suceder el socialismo. Pero nada indica que la burguesía sea todavía capaz, hoy en día, de crear una ideología autónoma, universal y progresista.

SUMARIO

Introducción 7

1. El pensamiento fetichista y la realidad 13
2. La evolución del pensamiento burgués 19
3. La filosofía del imperialismo 31
4. La pseudo-objetividad 39
5. El "tercer camino" y el mito 49
6. Intuición e irracionalismo 57
7. Los síntomas de la crisis 69

ESTE LIBRO SE TERMINO DE
IMPRIMIR EL 9 DE AGOSTO DE
1958, EN MACLAND, S. R. L.
CORDOBA 3965. BUENOS AIRES